



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2013

Theologie und Theologiekritik im Hiobbuch

Schmid, Konrad

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-87184>

Journal Article

Originally published at:

Schmid, Konrad (2013). Theologie und Theologiekritik im Hiobbuch. Glaube und Lernen, 28:51-74.

Theologie und Theologiekritik im Hiobbuch¹

Konrad Schmid

I. Das Hiobbuch als theologische Argumentationsliteratur

Es ist wohlbekannt, dass der Atheismus bereits in der Bibel selbst erwähnt wird: Nach Ps 14,1 und 53,2 spricht der Tor: Es ist kein Gott. Allerdings handelt es sich bei diesen Psalmbelegen nicht um eine argumentierende Auseinandersetzung mit der Gottesfrage, sondern um eine pauschale Abweisung der Position des Toren, der sich von Gott losgesagt hat.² Das Problem eines theoretischen Atheismus ist dem Alten Testament entsprechend seiner historischen Ursprungssituation fremd. Im antiken vorderen Orient, zu dem auch Israel zählt, war die Existenz von Gottheiten selbstverständlich. Allerdings lassen sich in der alttestamentlichen Literatur durchaus intellektuelle Auseinandersetzungen mit dem theologischen Problem des Theismus oder A-Theismus erkennen – gemeint ist damit die Frage einer personalen Gottesvorstellung, die zum Thema theologischer Spekulation gemacht werden kann. Ein besonders kompetenter

¹ Der nachstehende Beitrag ist eine überarbeitete und gekürzte Fassung von Konrad Schmid, Das Hiobproblem und der Hiobprolog, in: Manfred Oeming / Konrad Schmid, Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid, BThSt 45, Neukirchen-Vluyn 2001, 9-34.

² Vgl. zur weiteren Diskussion Wolfgang Hüllstrung, „Der Nabal spricht in seinem Herzen: Es gibt nicht Gott“ (Psalm 14,1). Zur These vom sogenannten praktischen Atheismus im Psalter, in: Michaela Bauks u.a. (Hgg.), Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008, 165–175.

Gesprächspartner im Alten Testament ist für dieses Thema das Hiobbuch. Zwar bezweifeln weder das Buch noch seine Protagonisten die Existenz Gottes und es kann in fast anstößiger Weise von Gott als einem anthropomorphen Akteur im Himmel wie auch auf Erden sprechen, aber die hinter diesen Ausdrucksmitteln rekonstruierbare theologische Position des Hiobbuchs nimmt von theistischen Gottesvorstellungen deutlich Abstand.

Die spezifische theologische Argumentation des Hiobbuchs ergibt sich vor allem aus dem Zusammenspiel seiner unterschiedlichen Buchteile. In der folgenden Darstellung wird zunächst vom sogenannten Prolog zum Hiobbuch (Hi 1f) ausgegangen, und von dort aus wird nach dessen Funktion für die Theologie und – wie sich herausstellen wird – Theologiekritik des Hiobbuchs gefragt werden. Der Prolog ist bereits für sich genommen sehr auffällig. Wer ihn liest, wird sich des Eindrucks nicht ganz erwehren können, hier werde ein Märchen erzählt. Es ist nicht allein der Beginn „Es war ein Mann im Land Uz“ (Hi 1,1), der sich fast von selbst zu „Es war einmal ein Mann im Land Uz“ ergänzt und an ein Märchen erinnert. Es sind vor allem die beiden Himmelszenen, die den Leserinnen und Lesern des Buches – von einem eigentümlich irrationalen Standpunkt aus – einen märchenhaft anmutenden Einblick in den Himmel geben. Da verhandeln Gott und der Satan – gemeint ist damit im Hiobbuch eine niedere Charge aus dem himmlischen Hofstaat – „so ganz auf Du und Du“, wie Julius Wellhausen prägnant schrieb,³ über das Geschick des frommen Hiob, und die Leserinnen und Leser können dabei zuschauen, als ob sie sich selbst im Himmel befänden. Kann man so von Gott reden, wie dies im Hiobprolog der Fall ist? Welchen Sinn hat es, so von Gott zu reden? Oder ist dieses Reden *von* Gott nurmehr, wie Rudolf Bultmann dies unterschieden hat, ein Reden *über* Gott – ein Reden, das sich Gott zum Objekt macht, ein Reden, das Gott als Himmelswesen verdinglicht?⁴

Um mit alten Texten wie dem Hiobbuch zurechtzukommen, weist man häufig auf das vorausgesetzte antike Weltbild hin, welches neben der irdischen auch eine himmlische Sphäre kennt, die sich darüber befindet. Und der Himmel kann ebenso Schauplatz von Handlungen und Ereignissen sein wie die Erde.

³ Julius Wellhausen, Rez. zu Dillmann, Hiob, JDT 16 (1871), 552–557, 555.

⁴ Vgl. Rudolf Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Band I, Tübingen ³1958, 26–37.

Dieser Hinweis hat zweifelsohne sein Recht, er hat aber auch seine Grenzen. Die Grenzen liegen dort, wo der Hinweis auf das antike Weltbild sich in Tat und Wahrheit als Auslegungsstopp erweist und man die spezifische Eigenart des Hiobprologs allein und ausschließlich als weltbildbedingt interpretiert und für sachlich belanglos erklärt. Dagegen ist sowohl ein methodischer als auch ein historischer Gesichtspunkt ins Spiel zu bringen. Methodisch gesehen ist jede Erklärung, die die besondere Gestaltung des Hiobprologs sachlich plausibel machen kann, jeder anderen, die sie nur als Folge des damaligen Weltbildes deutet, vorzuziehen. Historisch ist zu beachten, dass die vermeintlich archaische Himmelsvorstellung des Prologs für seine (auch aus sprachlichen Indizien zu begründende) Ansetzung in der nachexilischen Zeit keineswegs fraglos typisch ist, und gerade nicht als selbstverständliches Element eines vorausgesetzten Weltbilds gelten kann.⁵

Der *prima-vista*-Eindruck des Hiobprologs als eines naiven Himmelsmärchens könnte deshalb auch eine Täuschung sein. Tatsächlich steckt hinter der auffälligen Gestaltung des Hiobprologs eine dezidierte theologische Intention, die sich allerdings erst bei näherem Hinsehen, das gleichzeitig auch den weiträumigeren Kontext miteinbezieht, zu erkennen gibt.

II. Das literarische Problem des Hiobbuchs

Um sich dem Prolog zu nähern, sind allerdings zunächst einige Überlegungen zum literarischen Horizont nötig, innerhalb dessen man ihn interpretiert. Es gibt eine außerordentlich erfolgreiche entstehungsgeschichtliche These zum Hiobbuch, die den erzählenden Rahmen (Hi 1f + 42,7-17) von den wesentlich umfangreicheren Dialogen in der Mitte des Buches zwischen Hi 3,1 bis 42,6 trennen will – debattiert wird dabei

⁵ Vgl. die Diskussion bei Jürgen van Oorschot, Die Entstehung des Hiobbuches, in: Thomas Krüger u.a. (Hgg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005, AThANT 88, Zürich 2007, 165–184.

auch darüber, ob die Himmelsszene(n) in der Rahmenerzählung (1,6-11; 2,1ff) ursprünglich sind oder nicht.⁶

Als Argumente für die Separierung von Rahmen und Dialogen werden in der Regel die folgenden vier Punkte genannt: Erstens der Unterschied von Prosa und Poesie, zweitens die Verwendung des Gottesnamens Jhwh im Rahmen gegenüber El, Eloah, Šaddaj und nur vereinzelt Belegen für Jhwh in den Dialogen, drittens die Zeichnung Hiobs als frommen Dulder einerseits und als aufbegehrenden Rebell andererseits und viertens die Charakterisierung Hiobs als Nomadenscheich im Rahmen und als hochgestellten Städter in den Reden.

Diese Indizien, wären sie denn stichhaltig, würden am ehesten auf zwei ineinandergearbeitete *Quellen* verweisen, die je für sich existiert hätten. Doch diese Annahme bringt wiederum neue Probleme mit sich, denn die Dialoge setzen die Krankheit Hiobs voraus, auch müssen die Freunde Hiobs in irgendeiner Weise eingeführt werden. Die Dialoge scheinen also auf den Rahmen, zumindest dessen vorderen Teil, als Einführung angewiesen zu sein.⁷ Ob umgekehrt der Rahmen als in sich autark gelten kann, ist ebenfalls schwierig zu entscheiden, jedenfalls weniger evident, als dies oft angenommen wird. Manche Ausleger meinen zwar, der jetzige Prolog und Epilog ließen sich (oft ohne die Himmelsszenen) zu einer bündigen, sachlich vollständigen Hiobberzählung zusammenfügen. Zwar ergibt sich in der Tat ein einigermaßen durchlaufender Erzählzusammenhang, der jedoch ist von einer sonderbaren Banalität. Die Geschichte handelt dann von einem Helden, der unverschuldet ins Leid gestürzt wird, sich in diesem Leid aber bewährt und deshalb reich belohnt wird.

Wer Prolog und Epilog zusammengenommen als ursprünglich selbständige Erzählung behaupten will, kann dies nur um den Preis einer erheblichen theologischen Depotenzierung, die sich durch die literarkritische Ausgliederung der Himmelsszenen noch weiter steigern lässt. Seit Wellhausen entschuldigt man denn auch die Anspruchslosigkeit dieser Hiobgeschichte gern mit der Herkunft aus einem derben „Volksbuch“.

⁶ Vgl. o. Anm. 5.

⁷ Zur Frage der Vergleichbarkeit der Dialoge mit altorientalischen Paralleltexen („Babylonische Theodizee“ und *Ludlul bel nemeqi*) vgl. Konrad Schmid, Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie, SBS 219, Stuttgart 2010, 13f.

Hier werde eben nicht Theologie geboten, sondern eine Volkserzählung auf einfachstem moralischen Niveau.

Das ist eine Notlösung, zu der man ohne Not eben nicht greifen sollte. Ohne das literarische Problem des Hiobbuchs verharmlosen zu wollen, ist die Annahme einer *jedenfalls substantiellen* Zusammengehörigkeit von Rahmen und Reden, die je für sich aber durchaus auf Textwachstum und mündliche Vorstufen hin befragbar bleiben, textgenetisch ohne weiteres vertretbar.

Als Alternative zur entstehungsgeschichtlichen Trennung von Rahmen und Reden ist demnach zu prüfen, ob sich die angeführten Spannungspunkte auch durch den Erzählverlauf erklären lassen, was durchaus befriedigend gelingt. Namentlich der oft als besonders gravierend empfundene Wandel Hiobs vom Dulder zum Rebell ist ein dramatischer Progress, der als solcher gar nicht zu beanstanden ist. Hiob ist eben zuerst Dulder und wird dann zum Rebellen. Dasselbe gilt für den Unterschied von Prosa im Rahmen und Poesie in den Reden, der formgeschichtlich und nicht entstehungsgeschichtlich bedingt ist – ablesbar daran, dass die Redestücke Hiobs im Prolog in Poesie wie umgekehrt die Redeeinleitungen in den Dialogen in Prosa gehalten sind.

Mit dem Wechsel von prosaischer Erzählung und poetischer Rede hängt auch der unterschiedliche Gebrauch der Gottesbezeichnungen zusammen – dass die poetischen Stücke vorwiegend El, Eloah oder Šaddaj gegenüber vorwiegend Jhwh in den Prosa-Erzählteilen verwenden, ist ein für die Frage der Entstehung des Hiobbuches wenig aufregender Befund, der zudem noch dadurch relativiert wird, dass in den Redeeinleitungen der Gottesreden durchweg von Jhwh die Rede ist. Bleibt noch die Unterscheidung Hiobs als Nomadenscheich bzw. als Städter, die jedoch insofern wenig aussagekräftig ist, da bezüglich der genauen sozialen Einordnung Hiobs sich sowohl Rahmen als auch die Dialoge nur ungenau äußern und viele Leerstellen offenlassen.

Die Vorbehalte gegenüber der klassischen literarkritischen Grundunterscheidung von Rahmen und Dialogen als Hiobnovelle und Hiobdichtung sind mithin so groß, dass man sie nicht jeder Hiobauslegung zugrunde legen sollte. Jedenfalls das „Volksbuch“ dürfte eine problematische Hypothese darstellen. Mehr Wahrscheinlichkeit hat die Annahme einer Entstehung des Rahmens nicht unter Absehung der Dialoge.

III. Der Hiobprolog und das Hiobproblem

Die sachliche Folgerung aus diesen Überlegungen lautet: Wenn man sich dem Hiobprolog zuwendet, hat man ihn *jedenfalls nicht selbstredend* für sich oder im Verbund mit dem hinteren Rahmen des Hiobbuchs zu nehmen, sondern zunächst im Kontext des Buches *insgesamt* auszulegen. Literarhistorisch war der Hiobprolog vermutlich sogar nie etwas anderes als ein *Prolog*; ein nur aus dem Rahmen bestehendes Hiobbuch (1,1–2,10 + 42,11–17), sei es nun mit oder ohne Himmelsszenen, hat es wahrscheinlich nie gegeben.

Interpretiert man den Prolog nicht unter Absehung des nachfolgenden Hiobbuchs, so wird schnell deutlich, dass in Hi 1f nicht einfach ein Himmelsmärchen erzählt wird, sondern dass der Prolog in bezug auf das Hiobbuch theologisch höchst belangvolle Aussagefunktionen erfüllt.

Der wichtigste Punkt, der an erster Stelle zu nennen ist, lautet: *Der Hiobprolog exponiert nicht nur das Hiobproblem, sondern er formuliert zugleich auch eine Lösung dafür.* In den ersten beiden Kapiteln des Hiobbuchs werden nicht nur die Umstände von Hiobs Leiden beschrieben, sondern zugleich auch dessen Ursache dargestellt.

Man muss sich dies in aller Schärfe klarmachen: Hiobs Leiden hat laut Prolog einen bestechend einfachen, um nicht zu sagen: grotesk simplen Grund: Hiob wird einem himmlischen Test unterworfen, deshalb, und nur deshalb, muss er leiden. Gott betreibt ein grausames Experiment mit Hiob, und dabei gilt trotz der Figur des Satans, dass es Gott alleine ist, der für das Ergehen Hiobs verantwortlich ist. Es wird ja sorgsamst Wert darauf gelegt, dass jede der satanischen Aktionen, die Hiob trifft, eigens von Gott legitimiert und limitiert ist. Ja, in 2,3 gesteht Gott selber zu, dass nicht der Satan Hiob zerstört habe, sondern er selbst vom Satan gegen Hiob aufgehetzt worden sei.

Eine gewichtige Einschränkung bezüglich der proleptischen Lösung des Hiobproblems im Hiobprolog ist jedoch sogleich zu treffen: Hiob *selbst* weiß von dieser Lösung nichts, ebensowenig seine Frau und seine Freunde. Hiob kannte nur sein Leiden, nicht aber das nach ihm benannte Buch.

Es sind allein die Leserinnen und Leser, die den wahren Grund der Schläge kennen, die Hiob treffen; sie aber kennen ihn von Anfang, vom ersten Kapitel des Hiobbuchs an. Die Beobachtung, dass der Hiobprolog auf der Leserebene das Hiobproblem schon zu Beginn des Buches löst, ist nicht neu. Bereits Wellhausen hatte dies gesehen und sich zum Hiobprolog gefragt, ob es erzählerisch geschickt sei, „dem Leser von vorn-

herein die Lösung des kaum geschürzten Knotens in die Hand zu geben“. Die gesamten nachfolgenden Kapitel von Hi 3,1 bis 42,6 drehen sich ja eben um diese Frage: Weshalb muss Hiob leiden? Welchen Sinn hat es dann, die Karten gleich zu Beginn offenzulegen?

Wellhausen und viele in seinem Gefolge rechneten hier mit einem konzeptionellen Missgriff, der das unbeabsichtigte Resultat der Aufnahme einer älteren Überlieferung sei, eben des „Volksbuchs“. Der Prolog müsse deshalb für die Position des Verfassers in der Theodizeeproblematik ausscheiden. Dass die – vom Buchganzen her geurteilt – vorweggenommene Lösung des Hiobproblems im Prolog auf ein Versehen des Hiobautors bei der Kompilation seiner Quellen zurückzuführen sei, war schon unter den Voraussetzungen der klassischen Literarkritik am Hiobbuch eine höchst unbefriedigende Erklärung. Sie ist vollends verwehrt, wenn man mit der grundsätzlichen literarischen Zusammengehörigkeit von Rahmen und Dialogen rechnen will.

M.E. lässt sich mit plausibleren Gründen die umgekehrte These vertreten: Diese Zuordnung von vorweggenommener Lösung des Hiobproblems im Hiobprolog und den nachfolgenden Lösungsversuchen im Rest des Buches ist nachgerade konstitutiv für die Theologie des Hiobautors.

Folgendes zur Erläuterung: Zunächst einmal ergibt sich vom Hiobprolog her ein ganz eigener Blick auf die Erklärungsversuche für Hiobs Leiden, die dessen Freunde ab Kapitel 3 anstellen. Die Freunde spielen nahezu die gesamte Bandbreite möglicher Erklärungen für das Hiobproblem durch. Vielleicht hat Hiob, entgegen seinem Wissen oder Wahrhaben, doch gesündigt, vielleicht muss er leiden, weil er im Grunde – wie alle Menschen – doch schuldig ist, vielleicht soll er auch zu einer bestimmten Einsicht erzogen werden. So überlegen die Freunde hin und her. Gegen alle diese Erklärungsversuche lehnt sich Hiob jedoch auf, und die Leserinnen und Leser seines Buches wissen: Er hat recht!

Hiobs Leiden hat seinen Grund weder darin, dass Hiob sich aktuell gegen Gott vergangen hat, noch darin, dass er als Mensch vor Gott ja gar nicht gerecht sein kann, und auch die göttliche Erziehungsmaßnahme muss ausscheiden. Der Grund für Hiobs Leiden liegt allein in dem grausamen himmlischen Test, den Gott und der Satan mit ihm treiben, wie es der Prolog mit aller Klarheit statuiert.

Was bedeutet dies nun? Die Abfolge von Prolog und Dialogen ist offenbar so angelegt, dass der Prolog vorweg die theologischen Positionen und Spekulationen der

Freunde in den Dialogen sachlich *kritisiert*. Was die Freunde an Überlegungen anstellen, mag zwar zum üblichen Erklärungsrepertoire der Theologie zum Hiobproblem gehören, der Prolog aber hält dagegen: Mit demjenigen, was tatsächlich der Fall ist, hat dies ganz und gar nichts zu tun. Die Logik des Himmels ist eine ganz andere als die der Freunde, sie ist so anders, dass man ohne den Einblick in den Himmel, den der Prolog gewährt, nicht auf sie kommen würde. Im Licht des Prologs wird die Theologie der Freunde zur bloßen Mutmaßung über Gott, die mit ihm selber aber nichts zu tun hat.

Der Prolog ist aber nicht nur für die Redegänge mit den Freunden von Belang, sondern auch – wenn nicht noch entscheidender – für die auf die Dialoge folgenden Gottesreden in Hi 38,1–40,2; 40,6–41,26. Nach den Erklärungsversuchen der Freunde spricht Gott selbst zu Hiob, Gott spricht lange und gewaltig. Blickt man sich in der neueren Hiobliteratur um, so stösst man allenthalben auf das Urteil, in den Gottesreden liege der sachliche Höhepunkt des Buchs vor, hier werde nun autoritativ von Gottes Seite her das Hiobproblem einer Lösung zugeführt, und von ihnen her sei die Botschaft des Hiobbuchs zu bestimmen.

Das ist kein auf den ersten Blick plausibles Urteil. Nur schon eine oberflächliche Lektüre der Gottesreden zeigt, dass sie zwar über die Herkunft des Hagels, die Wehen der Hirschkühe, das Springen der Heuschrecke, das Nest des Adlers, Blitz und Donner, Flusspferd und Krokodil genauestens Auskunft geben, doch über Hiob und sein Leiden verlautet kein Wort.

Deshalb hat es auch immer schon anderslautende Stimmen gegeben, die in ihnen spöttisch „drei Stunden Naturkunde für Hiob“ gesehen haben.⁸

Othmar Keel's ikonologische Analyse der Gottesreden in seinem Buch „Jahwes Entgegnung an Ijob“ hat aber aufgewiesen, dass solche Charakterisierungen zu kurz greifen.⁹ Keel hat vor allem gezeigt, dass die Gottesreden sehr wohl etwas mit dem Hiob-

⁸ Lothar Steiger, Die Wirklichkeit Gottes in unserer Verkündigung, in: Martin Honacker/ders. (Hgg.), Auf dem Wege zu schriftgemäßer Verkündigung. FS Hermann Diem, BEvTh 39, München 1965, 143–177, 160

⁹ Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund zeitgenössischer Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978; vgl. auch Manfred Oeming, „Kannst du der Löwin ihren Raub zu jagen geben“ (Hi 38,39). Das Motiv des

problem zu tun haben. Die Schilderung der geregelten Abläufe in der Natur und der Tierwelt sowie das am Beispiel von Flusspferd und Krokodil herausgestellte Chaoskampfmotiv vertreten eine Ordnungstheologie der Welt, die Hiobs Leiden zwar nicht nennt, aber in einen größeren Deutezusammenhang stellt: Hiob leidet zwar, aber Hiob ist nicht die Welt. Hiobs Leben funktioniert nicht, aber die Welt funktioniert. Hiob befindet sich zwar im Chaos, die Welt als ganze ist jedoch von Gott erhaltener Kosmos.

Nach den missglückten Versuchen der Freunde, eine Antwort auf das Hiobproblem zu finden, die Hiob allesamt abweist, formulieren die Gottesreden also autoritativ *ihre* Antwort, die Hiob schließlich auch akzeptiert. Diese Antwort lautet: Es gibt eine Ordnung in der Welt, wenn sie auch für Hiob verborgen bleibt. Gott ist der weise Schöpfer seiner Welt, die er kultiviert und lenkt, und zwar auch dort, wo es der Mensch nicht erkennen kann.

Und doch – vom Prolog her gesehen präsentiert sich diese Position der Gottesreden noch einmal anders. Das Ordnungspostulat der Gottesreden erhält durch den Prolog ein erhebliches Gegengewicht: Das Leiden Hiobs fügt sich gerade nicht in die Weltordnung, auch nicht in eine unsichtbare oder dynamische Weltordnung ein, sondern ist Resultat eines exzeptionell grausamen Tests, den der Himmel mit Hiob treibt – eines Tests, dessen Anlage wohlgemerkt nie auffliegt: Von den Begebenheiten des Prologs im Himmel erwähnt Gott in seiner Antwort an Hiob kein Wort. Gott spricht zu Hiob, aber er teilt ihm nicht mit, was der Fall ist.

Die Leserinnen und Leser aber wissen Bescheid und hören die umfangreichen Gottesreden ganz anders als Hiob: Die in Hi 38–41 ausgefaltete Naturordnung steht nicht einfach für den Erweis göttlicher Herrschaft über eine dynamische Welt, sondern sie mutiert zu einem *alias*, zu einer Verschleierung des wahren Grundes für Hiobs Leiden, den Gott Hiob nicht zumutet oder nicht zutraut, jedenfalls vorenthält. Die Auf-

„Herrn der Tiere“ und seine Bedeutung für die Theologie der Gottesreden Hi 38–42, in: *Matthias Augustin/Klaus-Dieter Schunck* (Hgg.), „Dort ziehen Schiffe dahin“. Collected Communications to the XIVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Paris 1992, BEAT 28, Frankfurt a.M. u.a. 1992, 147–163.

hetzung Gottes durch den Satan geht Hiob nichts an, auch wenn sie ihn existentiell betroffen, ja vernichtet hat.

Die Gottesreden gewinnen so für die Leserinnen und Leser eine eigentümliche Ambivalenz: Das seitens Gottes vorgetragene Gefüge rhetorischer Fragen führt zwar eindrucksvoll dessen Souveränität vor Augen, doch es bleibt der bittere Nachgeschmack: Kann es sich diese Souveränität Gottes nicht leisten, Hiob den wahren Grund seines Leidens kundzutun? Im Licht des Prologs verblasst der Glanz der Gottesreden zusehends. Der Prolog dividiert Gottes Offenbarung, sozusagen seine eigene „Theologie“ und die Faktenlage auseinander und treibt einen Keil zwischen sie.

Damit setzt sich auf anderer Ebene dieselbe sachliche Linie fort, die schon bei den Dialogen zu beobachten war: Der Prolog kritisiert nicht nur die Theologie der Freunde, er kritisiert auch die Offenbarung Gottes. Gott ist, vom Hiobprolog aus gesehen, weder über menschliches noch über göttliches Reden von Gott erschließbar.

Wie aber lässt sich dann von Gott reden? Etwa in der Art und Weise, wie es das Hiobbuch in seinem Prolog tut? Hier wird doch Auskunft darüber gegeben, was es mit Gott und Hiob letztlich auf sich hat. Mit aller wünschenswerten Klarheit wird gesagt, worin der Grund für Hiobs Leiden liegt – Hiob ist Gegenstand eines Tests. Doch man zögert zu Recht, den Prolog als letzte Auskunftsinanz über die himmlischen Geheimnisse heranzuziehen. Der Grund für dieses Zögern liegt in den bereits eingangs erwähnten märchenhaften Zügen des Prologs. Bei den Himmelsszenen liegt das Märchenhafte nur schon durch den irrealen Standpunkt der Beschreibung auf der Hand. Ganz auffällig dabei ist, dass auf jede Darstellung eines vermittelnden Offenbarungsgeschehens verzichtet wird: Kein Wort von einem Sich-Öffnen des Himmels, es tritt auch keine Sehergestalt auf, der Einblick in den Himmel hätte; vielmehr wird einfach berichtet, was sich dort zugetragen haben soll.

Das Märchenhafte zeigt sich aber auch in der literarischen Gestaltung des Prologs. Hiob wird am Anfang des Buches als „schuldlos und aufrecht“ vorgestellt, „er fürchtete Gott und mied das Böse“ (Hi 1,1). Eben diese Wortfolge erscheint auch in 1,8 im Munde Gottes, der zum Satan spricht: „Hast du auf meinen Diener Hiob geachtet? Auf Erden ist keiner wie er: Er ist schuldlos und aufrecht, er fürchtet Gott und meidet das Böse“ – die Ebene der Erzählung selbst und diejenige der in ihr Handelnden werden so in vollständige Übereinstimmung gebracht, was eine eigentümlich künstliche Atmosphäre schafft.

Auch bei der Darstellung der irdischen Vorgänge waltet eine eigentümliche Künstlichkeit, die die Gebrochenheit der Fiktion deutlich vor Augen führt: Hiob muss der *größte* aller Söhne des Ostens sein (Hi 1,3), es gibt *keinen* wie ihn auf Erden (1,8), er muss *all* sein Habe und *alle* seine Kinder an *einem* Tag verlieren (1,13ff.). Der Hiobkommentar von Franz Hesse bemerkt hierzu etwas ungläubig: „So massiv katastrophal geht es im wirklichen Leben nun doch nicht zu!“¹⁰ Gegen Hesse handelt es sich hier jedoch nicht um eine ungelungene Übertreibung, sondern um volle Absicht. Der Hiobprolog bietet bewusst gebrochene Fiktion.

Ganz stereotyp formuliert sind die sprichwörtlich gewordenen Hiobsbotschaften in 1,13–19, die Hiob nun in umgekehrter Reihenfolge wieder entziehen, was er laut Hi 1,2f besaß. Die Stereotypie ist dabei nicht ohne Kunst, schon Wellhausen bemerkte hierzu: „Es wäre schade um jede Abwechslung“.¹¹ Die vier Boten fallen sich nacheinander ins Wort und es heißt in 1,16.17.18 je völlig gleichlautend: „Während dieser noch redete, kam ein anderer und sprach ...“. Die Stereotypie wird noch gesteigert durch die jeweils identischen Schlusssätze der Hiobsbotschaften. Die Boten können ja die vorgehenden Nachrichten nicht kennen, trotzdem schließt jeder mit dem gleichlautenden Refrain: „Und ich allein bin entkommen, es dir zu melden“.

Bei aller Dramatik dessen, was geschieht, bei aller Härte der Schläge, die Hiob treffen, ist deutlich zu erkennen: Hiob ist Paradigma, nicht Person, Hiob ist kein historischer Fall, Hiob ist eine Romanfigur, an der sich Erfahrung nicht abbildet, sondern konstruktiv verdichtet. Mit Elie Wiesel gesagt: Hiob hat nie gelebt, aber er hat sehr gelitten.¹²

Was bedeutet diese Gebrochenheit des Prologs? Folgende Antwort drängt sich auf: Eben so sehr, wie der Prolog ein kritisches Gegengewicht gegen die Dialoge und die Gottesreden setzt, so setzt er auch ein kritisches Gegengewicht gegen sich selbst. Der Hiobprolog trägt eben deswegen deutlich ausgeführte märchenhafte Züge, damit nun nicht er als der archimedische Punkt missverstanden würde, von dem aus sich mit letzter Gewissheit über Gott und die Welt philosophieren ließe. Das Märchenhafte ist im Prolog nicht um des Märchens willen da, sondern ist als solches signalisierte theo-

¹⁰ Franz Hesse, Hiob, ZBK.AT 14, Zürich 1978, 31.

¹¹ Wellhausen, JDTh 1871 (so. Anm. 2), 555.

¹² Elie Wiesel, Adam oder das Geheimnis des Anfangs, München ²1982, 211.

logische Kritik an eben dem, was da vorgeführt wird: Den irrealen Beobachterstandpunkt, den der Prolog vorweist, gibt es nicht, und das weiß der Prolog selbst ganz genau.

Was bedeuten diese Überlegungen für die Theologie des Hiobbuchs? Man gewinnt den Eindruck, dass das Hiobbuch, vom Prolog her gelesen, wesentliche Merkmale einer negativen Theologie trägt. Jegliches affirmative Reden von Gott im Hiobbuch wird durch den Prolog theologisch zurückgenommen: Der Prolog suspendiert die Theologie der Freunde in den Dialogen, er suspendiert die Gottesreden, er suspendiert in gewisser Weise aber auch sich selbst. Der Prolog sortiert so nach und nach alle möglichen Antworten nach dem Grund von Hiobs Leiden aus: Theologische Spekulationen, wie sie die Dialoge anstellen, göttliche Offenbarungen, wie sie die Gottesreden enthalten, ja, auch metaphysische Konstruktionen, wie sie im Prolog selbst präsentiert werden, müssen als Lösungen des Hiobproblems letztlich ausscheiden.

Das Hiobbuch beantwortet mit seinem ausgeklügelten System von literarischen *checks and balances* zwischen Prolog, Dialog und Gottesreden das Hiobproblem nicht, sondern gibt es – in seiner Kritik der Lösungen – den Leserinnen und Lesern zurück. Dieser Prozess des Zurückgebens des Problems ist zugleich ein theologischer Aufklärungsprozess, dessen eigentliche Spitze darin liegt, jegliches objektivierende Reden über Gott, das sich Gott zum handlichen Reflexions- und Projektionsgegenstand macht, strikt abzuweisen. Was oder wer Gott ist, das bleibt laut Hiobbuch den Menschen entzogen.

Im Rahmen des Alten Testaments gesehen stellt sich das Hiobbuch mit dieser, wenn man so will, „theologiekritischen“ Position vor allem gegen den gerechten Gott der Propheten – Gott kann, wie es der Fall Hiob zeigt, auch ohne Grund verderben –, es stellt sich aber auch gegen den gnädigen Gott der Priesterschrift – Gott ist nicht nur als präsenter, sondern gleichzeitig auch als absenter Gott zu akzeptieren.¹³

Für das Hiobbuch ist Gott zunächst weder gerecht noch gnädig, er ist allerdings aber auch nicht ungerecht und grausam, sondern Gott ist – Gott. Das ist in der alttestament-

¹³ Vgl. dazu Konrad Schmid, Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch, in: Thomas Krüger u.a. (Hrsg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005, ATThANT 88, Zürich 2007, 241–261.

lichen Diskussionslage mehr als eine bloße Tautologie, sondern ein kritischer Positionsbezug. Er ist insofern bemerkenswert, als er zeigt, dass das Reden von Gott der Antike mit ihrem mythisch geprägten Weltbild keineswegs leichter erschwänglich war als der Moderne.

IV. Möglichkeit und Grenze von Theologie nach dem Hiobbuch

Mit seiner Position trifft sich das Hiobbuch als ganzes überraschenderweise wieder mit dem theologischen Grundtenor der Gottesreden. Gegen Gottes Ungerechtigkeit, wie sie Hiob erfährt, ist Gottes Gerechtigkeit bei Gott nicht einklagbar. Gott ist keinen ihm übergeordneten Prinzipien unterworfen, sondern er ist souverän. Insofern, aber nur insofern, liegt die klassische Hiobforschung mit ihrer Einschätzung der Gottesreden als sachlichem Zentrum des Buches durchaus richtig.

Die kritische Zurücknahme allen affirmativen Redens von Gott im Hiobbuch mag resigniert klingen, sie mag agnostisch klingen, sie mag nach dem Ende aller Theologie klingen. Doch ist hier Vorsicht geboten. Das Hiobbuch vertritt offenkundig nicht die Auffassung, dass von Gott geschwiegen werden müsse, weil von ihm nicht geredet werden könne. Sonst wäre es nie geschrieben worden. Aber das Hiobbuch verabschiedet in der Tat bestimmte Spielarten von Theologie, denen allerdings auch keine Träne nachzuweinen ist: Theologie als in den Himmel projizierte Weltweisheit, Theologie als vielleicht noch so fromme Gedanken über ein jenseitiges höheres Wesen, die aber Gott *vollkommen* mit traditionellen oder innovativen Vorstellungen über ihn verwechseln, Theologie aber auch als mit Pseudoansprüchen göttlicher Offenbarung auftretende Rede von Gott, – dem allen mag das Hiobbuch nicht von Herzen trauen und glauben, sondern es stellt fest: Das ist nicht Gott, sondern das sind nur Abgötter. Und diese Grundlagenkritik aller Pseudotheologie ist – da kann man sich nur hinter dem Hiobbuch einreihen – nicht das Ende, sondern der Anfang der Theologie.

Man mag dem Hiobbuch vielleicht vorwerfen, dass es aufs Ganze gesehen zuwenig von Gott sage. Man könnte fragen, ob Souveränität auch außerhalb der Bahnen von Macht und Willkür denkbar sei, oder man könnte fragen, ob sich die Gottheit Gottes auch nur ansatzweise gegen seine Gnade und Gerechtigkeit ausspielen lasse.

Drei Dinge sollte man dem Hiobbuch allerdings zugute halten: Erstens ist das Hiobbuch ein weisheitliches Buch, und es ist eine begründete Regel der Weisheit, lieber zuwenig als zuviel zu sagen, zweitens gibt es auch für eine zurückhaltende Theologie eine Zeit und drittens weiß gerade das Hiobbuch, dass die von ihm so überspitzt zelebrierte Souveränität Gottes Gerechtigkeit und Gnade nicht aus-, sondern einschließt. Davon erzählt jedenfalls der von überkritischen Geistern immer wieder als aufgesetzt beanstandete Hiobschluss mit der Wiederherstellung Hiobs. Gleichwohl gilt von dem gerechten und barmherzigen Gott: Er ist kein *Knecht* seiner Gerechtigkeit und Gnade und deshalb hat jede Theologie auch immer die Kritik ihrer selber im Blick zu behalten.

The book of Job offers a very sophisticated approach regarding God and how to speak of him. The dialogues between Job and his friends which can be characterized as a theological discourse about the reason of human suffering and God's monologues at the end of the book are both being critized by the prologue which tells the reader that neither the friends' arguments nor God's revelation contain the full truth about Job and his suffering: Job suffers because of a heavenly test, a test about which only the reader of the book is being informed, not the mundane actors in the biblical book. In sum, the book of Job is a biblical witness to a theology which is very critical about affirmative statements on God.